

UDK 27-55:271.2-55
Pregledni članak
Primljeno: 8. 4. 2010.
Prihvaćeno: 21. 10. 2010.

SAKRAMENTI *IN SPECIE* I NEKI SAKRAMENTALI U KOMPARATIVNOJ TEOLOGIJI I PRAKSI

Niko IKIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH – 71 000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

Sažetak

Temeljno usmjerenje Drugoga vatikanskog koncila, koje sažeto izražava načelo: *povratak k izvorima*, istovremeno je značio povratak ranokršćanskom eklezijalnom iskustvu teologije sakramenata. Takav teološki smjer također je značio osjetno teološko približavanje kršćanskoga Istoka i Zapada, što je bio snažan vjetar u leđa ekumenskom pokretu. Motivirano tim duhom ovdje se predstavljaju pojedinačni sakramenti u komparativnoj teologiji i praksi s posebnim naglaskom na veliki zajednički teološki *Sitz im Leben* katoličkih i pravoslavnih sakramenata, unatoč mnogim vlastitim posebnostima i posebnim vlastitostima na objema stranama. Komparacija sakramenata potvrđuje jedinstvo u različitostima i opravdane različitosti u jedinstvu.

Ključne riječi: sakramenti *in specie*, pravoslavni kvazisakramenti, epikleza.

Uvod

Kad je u pitanju *communicatio in sacris* dviju Crkava treba bezuvjetno imati pred očima temeljna dogmatska načela, eklezijalne okvire, sakramentalne poglede, pravne crkvene norme, duhovnu tradiciju i slično, ali osim toga mora se zorno paziti i na pastoralnu tradiciju, sakramentalnu pobožnost i duhovnu praksu crkvenog života obaju Crkava. Pritom valja imati na umu da katkada isti teološki izričaji nemaju isto stvarno značenje na objema stranama. Isto tako mora se znati da često različite formulacije istočne i zapadne teologije imaju

isti dogmatsko-eklezijalno-sakramentalni *Sitz im Leben*. Dakle nije razborito iste verbalno izrečene teološke formulacije uvijek isto interpretirati ni različito formulirane interpretacije odmah odbaciti.

Putovi i razvoji teologije sakramenata na kršćanskom Istoku i Zapadu u mnogome se isprepliću i u velikoj mjeri podudaraju, naravno s nekim posebnim akcentima. Tako naprimjer za pravoslavnu teologiju sakramenata na prvom je mjestu praksa vjere, a tek onda refleksija teologije, koja se čini zapadnjacima primarnija. Iz toga slijedi da se pravoslavna teologija ponajprije izražava liturgijom.¹ Svoju teologiju sakramenata Istok je temeljio više na platonovsko-augustinovskim okvirima, a Zapad više na temeljima aristotelovsko-tomističke misli. Samo je Zapad doživio vrijeme skolastike i puno doprinio sustavnosti cjelokupne teologije, a napose teologije sakramenata. Prošlo je dosta vremena dok je kršćanski Istok u velikoj mjeri prihvatio skolastička teološka dostignuća, makar ponekad nije uvijek usvojio i prihvatio skolastičku terminologiju. O tome zorno svjedoče definicije sakramenata npr. kijevskog metropolita Petra Mogile, jeruzalemskog patrijarha Dositeja, sinoda u Jeruzalemu 1672. godine² itd.

Pravoslavna i Katolička crkva imaju sedam sakramenata³, ali svaki sakrament ima nekih svojih ne toliko bitnih posebnosti i na katoličkoj i na pravoslavnoj strani.

U tom okviru zajedničke bitnosti u različitostima i opravdanih različitosti u posebnostima ovaj rad nudi kratku teološku šetnju od sakramenta do sakramenta koja nema cilj predstavljati sustavnu teologiju pojedinog sakramenta ni na jednoj strani, nego ukazati na veliku i temeljnu teološku podudarnost teologije sakramenata na objema stranama.⁴ U okviru teme nužno je baciti pogled i na kvazisakramente kršćanskog Istoka.

¹ Misao Georgija Florovskoga navodi: Ante MATELJAN, *Sakramenti u pravoslavnoj teologiji*, u: *Služba Božja*, 44 (2004.) 1,10.

² O Jeruzalemskoj sinodi vidi više u: Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln – Gütersloh, 1979., 138-144.

³ S katoličke strane to određuje Tridenski koncil dok pravoslavna strana priznaje samo prvih sedam zajedničkih koncila. Usp. djelo uglednog pravnika crkvenog prava: Nikodim MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Zara, 1897., 385-396.

⁴ Članak je nastavak rada: *Sakramenti in genere, communicatio in sacris i sakramentali u katoličkom i pravoslavnom nauku i praksi*, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 4, 1163-1189.

1. Krštenje

Dogmatska konstitucija o Crkvi, Dekret o ekumenizmu i Ekumenski direktorij ističu da je krštenje temelj i sakramentalna veza jedinstva među svim krštenima.⁵ Za obje Crkve krštenje predstavlja milosni početak vjerskog života. Ono tvori Crkvu na poseban sakramentalan način. Tko želi biti član Crkve mora biti kršten. Ono ne predstavlja običan ulazak u Crkvu kao u neko građansko društvo, npr. u lovačko, nego ono posvećuje za trajno, neizbrisivo krsno svećeništvo i znači trajnu pripadnost Crkvi, iako koji put na nedostojan način. Jednom kršten uvijek kršten, odnosno, u svojoj biti krštenje je neponovljivo. Ono ostvaruje neopozivo životno zajedništvo s Kristom, a inicijativa je uvijek na Kristovoj strani: nitko sam sebe ne može upisati u Crkvu, nego biva primljen u Crkvu, nego u nju ulazi, tako i u *communio sanctorum*. Tek kao kršteni, on biva temeljno osposobljen primati druge sakramente Crkve.

Za obje Crkve neosporno je biblijsko utemeljenje krštenja od Isusa Krista. Ono je u svojoj biti trinitarni događaj: Bog Otac je posvećujući izvor, Bog Sin je otvoreni put prema Ocu a Bog Duh Sveti je voditelj na tome putu. Tako krštenik krštenjem postaje članom Crkve i dionikom Presvetoga Trojstva.

Posebnosti toga sakramenta vidljive su već načinom krštavanja. Dok se u katoličkom miljeu udomaćilo najčešće polijevanje vodom, u pravoslavnom je rašireno uranjanje u krsni zdenac. Forma je dakako trinitarna ali izrečena ponešto različitim formulama. Na Zapadu je najčešća: NN, *ja te krstim...* a na pravoslavnom Istoku krštenik najčešće dolazi bos u krsnoj haljini bez pojasa, gole glave i okrenut prema istoku ispovijeda krsnu vjeru, a okrenut prema zapadu odriče se sotone i pljuje na njega. Ponovno okrenut prema istoku sjedinjuje se s Kristom uz mazanje po tijelu. Najčešće krsne formule glase: *Neka se krsti sluga Božji NN. u ime...* ili: *Po mojim rukama krsti se NN u ime...* ili: *krštava se rob Božji (ime) u ime...* uz trostruko »pogružavanje« (uranjanje), što naznačuje suukopanost u smrt iz koje ustaje na život.⁶ Zapadna formula: *Ja te krstim...*,

⁵ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu* (21. XI. 2004.), br. 22, u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1972. (dalje: UR); DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 15, u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1972. (dalje: LG). Također usp. SEKRETARIJAT ZA JEDINSTVO KRŠĆANA, *Ekumenski direktori – smjernice za provođenje koncilskih zaključaka o ekumenizmu*, br. 11, Zagreb, 1967.

⁶ Liturgijski obred krštenja (vidi: *Trebnik*, Kragujevac, ²1998., 11-33) Timoti Ver drži bitnim i zbog toga kritizira katoličku praksu polijevanja samo po čelu, ali dopušta ju samo u iznimnim situacijama. Ne priznaje krštenje samo škropljenjem ili prskanjem; to »jednostavno nije krštenje«, Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, Beograd, 2001., 264. Pasivna forma: *...krsti se...* nalazi se još kod Ivana Zlatoustoga i Teodora Mopsvestijskoga. Usp. Irene-Henry DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christen-*

za istočnjake previše ističe djelatelja, a premalo Duha Svetoga. Nakon krštenja krštenik u bizantskom obredu oblači »haljinu pravednosti«.

Pitanje djelatelja krštenja različito se interpretira. Dok po katoličkom pravu u smrtnim pogibeljima to mogu biti i nezaređeni kršćani, pa i nevjernici ako upotrijebe ispravno materiju i formu sakramenta te imaju nakanu učiniti što Crkva čini, dotle se u pravoslavlju traži episkop i svećenik s jurisdikcijom, a đakon i laik samo u nuždi. U pravoslavlju bi se krštenje u nuždi od strane laika teško priznavalo, ali krštenje u nuždi od strane katoličkoga svećenika najčešće bi se priznavalo. Bazilije Veliki je nijekao krštenje u nuždi od strane laika a Carigradska sinoda iz 1672. godine ga je priznavala, ako je podijeljeno od krštenoga laika.

Odluka o krštenju djece iz miješanih brakova u kojoj Crkvi krstiti djecu najčešće nosi sa sobom nacionalne elemente pripadnosti određenome narodu. Svakako je krštenje prvi i vrlo značajan korak u oba smjera, kako crkvenome tako i nacionalnome. Zato je ono vrlo senzibilno pitanje gledano iz oba kuta.

Proširujući temu, možemo se osvrnuti na protestantske i starokatoličke zajednice i reći da kao možebitni uzor može bit slučaj iz Poljske gdje su sve kršćanske Crkve i crkvene zajednice 23. siječnja 2000. godine, dakle u jubilarnoj godini, postigle sporazum o međusobnom priznavanju valjanosti krštenja podijeljenoga u tim zajednicama.⁷

2. Potvrda

Krštenje i potvrda stoje u vrlo uskoj teološkoj povezanosti, slično kao Uskrs i Duhovi, kao smrt i uskrsnuće. Potvrdu možemo ispravno shvatiti i vrjednovati samo iz kuta teologije krštenja. Za obje Crkve potvrda je pravi i posebni sakrament koji podjeljuje darove Duha na poseban sakramentalan način i koji ima svoje zasebne učinke, a to znači da nije samo neki privjesak krštenju. Kao i krštenje i potvrda ima neizbrisivi pečat, a zajedno s euharistijom pripadaju grupi sakramenata inicijacije.

Dakle skoro da je identičan teološki *Sitz im Leben* sakramenta potvrde na Istoku i na Zapadu. Ipak u usporedbi sa sakramentom krštenja, pojavljuju se veće i očitije različitosti. Prvo je različito vrijeme podjeljivanja sakramenta. U

tum, u: Wilhelm NYSEN – Hans-Joachim SCHULZ – Paul WIERTZ (ur), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, II, Düsseldorf, 1989., 146. Dok krštenik u bizantskom obredu krštenja ispovijeda krsnu vjeru okrenut prema istoku, prema suncu koje simbolizira Krista kao svjetlo, dotle se on odriče sotone okrenut prema zapadu. Usp. Irene-Henry DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum*, 147.

⁷ Usp. Izjava, u: Roman MIZ, *Uvod u teologiju ekumenizma*, Novi Sad, 2001., 157-158.

današnjoj praksi pravoslavlja potvrda se redovito podjeljuje zajedno s krštenjem, dok se u katoličkoj redovnoj praksi ona podjeljuje najčešće između 12. i 14. godine života, ali zasebno, ne zajedno s krštenjem kao što je to slučaj na Istoku. Ovdje je potrebno istaknuti da je i na Zapadu u ranokršćanskom razdoblju bila uobičajena praksa podjeljivanja potvrde zajedno s krštenjem. Različiti uzroci doveli su tek od 9. st. do posvemašnjega razdvajanja podjele potvrde, iako su neke regije poznavale tu praksu i nešto ranije.

Daljnja posebnost tiče se djelitelja svete potvrde. Na Zapadu Trident-ski koncil nedvojbeno ističe da je redoviti djelitelj potvrde valjano zaređeni biskup. Taj sakrament redovito u pravoslavlju dijeli zaređeni svećenik, kako smo već istakli, u zajedničkoj ceremoniji s krštenjem. Ovdje je potrebno istaknuti da katolička praksa ipak pozna i drugotnoga djelitelja kao *extra ordinarius*, a apostolska konstitucija predviđa osim biskupa još kao redovite djelitelje apostolske administratore, iako nisu biskupi, onda priore nekih privilegiranih samostana, iako nisu biskupi, dalje apostolske vikare i prefekte, pa i obične svećenike s posebnim dopuštenjem.⁸ Druga stvar koju je potrebno naglasiti jest da pravoslavni svećenik uvijek djeluje po nalogu, dakle s jurisdikcijom svoga episkopa. Dakle, on ne može biti onaj koji će blagoslivljati krizmeno ulje kao sakramentalni znak (*miro*), nego samo pomazuje uljem koje je netko drugi posvetio, najčešće patrijarh ili metropolita jedne mjesne autokefalne Crkve.⁹ Dakle *miro* posvećuje bezuvjetno episkop i kao posvećeno ulje predaje ga dekretiranim parosima, nešto slično kao što je na Zapadu praksa, ako ima više djelitelja svete krizme, onda im biskup simbolično predaje sveto ulje. Možda se ovdje može povući paralela s drugom praksom na Zapadu kada svećenik vrši pretvorbu a akolit može valjano dijeliti pričest, koju mu svećenik pruža, čestice. I treće, važno je podsjetiti da se praksa podjeljivanja svete potvrde od strane svećenika u pravoslavlju počela širiti tek od 9. stoljeća. Pravoslavni običavaju pomazivati čelo, oči, nos, usta, uši, grudi, ruke i stopala. Pritom se jednostavno izgovara formula: *Pečat dara Duha Svetoga*.¹⁰

⁸ Usp. PAVAO VI., *Divinae consortium naturae. Apostolska konstitucija o sakramentu potvrde* (15. VIII. 1971), u: *Rimski pontifikal. Red potvrde*, Zagreb, 1972., 7-12. Dokument donosi nova pravila svete potvrde a na njemačkom govornom području poznat je i pod nazivom *Firmitus*.

⁹ *Miro* (krizam-ulje) sadrži čak 57 aromatskih »mirodija« prema bizantskoj tradiciji. U Armenskoj crkvi ulje posvećuje *katolikos* (vrhovni poglavar) svake sedme godine. Koptska tradicija poznaje čak 36 mazanja pojedinih dijelova tijela. Nekadašnje povezivanje čela poslije krizme u katoličkoj tradiciji svoje uporište imalo je u pretkalcedonskim Crkvama, ali je izbljedjelo i kod katolika, a ne poznaje ga ni bizantska tradicija.

¹⁰ Usp. *Trebnik*, 27. Također usp. Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, Beograd, 1980., 565-567.

Na Istoku se miropomazanjem postaje *laik*, potpuni član naroda (*laos*) Božjega. Miropomazanje se obično podjeljuje također prilikom povratka u Crkvu otpalih. Ako bi se neki miropomazani pravoslavni vjernik npr. vraćao s islama ponovno u pravoslavlje, bio bih ponovno miropomazan.¹¹

Pod utjecajem kršćanskoga Istoka sakramentalna praksa polaganja ruku kod potvrde prešla je na Zapadu u pomazanje svetim uljem, što čini bitan sakramentalan znak potvrde. Ulje je sastavljeno od svijetloga maslinova ulja koje štiti od truleži i tamnoga balzamova ulja koje jača tijelo. Dva sastojka ulja simboliziraju sjedinjenje ljudske i božanske naravi u Kristu. Oduvijek je ulje imalo značenje snage i ozdravljenja. Grčki izvorni pojam *Hristos* znači *Pomazanik*. On podrazumijeva pomazanje (silazak u liku goluba) Duhom Svetim neposredno nakon njegova krštenja u Jordanu, kako navodi Matej 3,16. Pojam dakle uključuje Kristovu »krizmu« silaskom Duha Svetoga.

Kao mali kuriozitet vrijedi spomenuti da je katolički *Zakonik crkvenog prava* iz 1917. zabranjivao krštenim kumovima da budu i krizmeni kumovi a *Zakonik crkvenog prava* iz 1983. to preporučuje. Isto tako roditelji prije nisu mogli biti krizmeni kumovi a sada to mogu.

3. Euharistija

Euharistiju se shvaća i prihvaća na obje strane kao izvor i središte svake pobožnosti na koju su usmjereni svi ostali sakramenti, dakle misterij nad misterijima. U tom smislu ističe ruski teolog Afanes'ev da je euharistija jednostavno tajna Crkve, ne samo središte Crkve.¹² Slikovito rečeno oko nje, kao finog rubina misnog slavlja, poredano je šest dijamanta, to jest šest ostalih sakramenata. Ili drukčije rečeno, oko živog izvora euharistije dijeli se šest rijeka sakramentalnog života.¹³ Nikola Kavasila govori o životu u Kristu, koji se čovjeku nudi po svetim tajnama. Posebno euharistija »useljava« Krista u nas i nas u Krista.¹⁴

U svezi slavljenja euharistije na obje strane postoje različite intonacije i različite interpretacije. Tako, između ostalog, Katolička crkva određuje da svaki katolik svake nedjelje i svetkovine treba slaviti presvetu euharistiju ako nije zapriječen opravdanim razlogom, npr. bolešću. Takve odrednice pravoslavlje

¹¹ Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 265.

¹² Usp. Nikolai AFANASE'V, *Tajnstva i tajnodejstvija*, u: *Pravoslavna misl. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskago Instituta*, 31 (1951.) 8. Autor je jedan od najznačajnijih zagovornika tzv. *euharistijske ekleziologije* budući da Crkva postaje tijelo Kristovo upravo po euharistiji. Usp. Nikolai AFANASE'V, *L'Eglise de Saint-Esprit*, Paris, 1975.

¹³ Usp. Theodor SCHNITZLER, *O značenju sakramenata*, Zagreb, 1998., 17.

¹⁴ Usp. Nikola KAVASILA, *O životu u Hristu*, Novi Sad, 2002., 120.

ne pozna, iako isto tako naglašava važnost slavljenja euharistije kao središta i izvora vjerničkog života. Dok katolička strana preporuča više slavlja euharistije u jednoj župi, da bi svi mogli biti na nedjeljnom misi, dotle se euharistija u pravoslavlju načelno slavi samo jednom u jednoj parohiji, kako bi se više istaklo jednu euharistiju.¹⁵ Iz opravdanih pastoralnih razloga ima krajeva gdje je i u pravoslavlju poznato više celebracija euharistije, ali tada se obavezno mijenja antimens, a ponegdje čak i oltar, kako bi barem na jednom oltaru bila slavljena samo jedna euharistija.¹⁶ Na Zapadu se propisuje i očekuje da vjernik prisustvuje cijelom euharistijskom slavlju, dok to nije slučaj na pravoslavnom Istoku. Nazočnost jednom dijelu uključuje i ono prije njegova dolaska i ono poslije njegova odlaska. U središtu slavlja podrazumijeva se zajednica, čiju cjelovitost reprezentiraju nazočni vjernici, dok se kod katolika naglasak stavlja na osobno slavlje i dužnost svakog pojedinoga vjernika. Nepoznavanje ovih i drugih sličnih posebnosti može dovesti do određenih predrasuda i međusobnoga udaljavanja usprkos jednom sakramentalnom okviru ili *Sitz im Leben* euharistije na objema stranama.

Za obje tradicije u definiranju i poimanju sakramenata važno je poimanje Crkve, a za teološko poimanje Crkve važna je euharistija. Tako npr. Ciprijano novo načelo: *extra ecclesiam nulla salus* ima eklezijalno ali primarno sakramentalno, tj. euharistijsko značenje. Neki su ovo načelo pretočili u načelo: *solus christianus – nullus christianus* sa značenjem ako se pojedinac stavlja izvan zajednice, konkretno izvan euharistijske *koinonije*, onda je izvan Crkve.¹⁷ Dakle isključenje iz euharistije znači isključenje iz Crkve. Iz te esencijalne veze euharistije s Crkvom i Crkve sa svim sakramentima, a posebice s euharistijom, u teologiji se govori sve više o euharistijskoj ekleziologiji i eklezijalnoj euharistiji. Pravoslavlje u euharistiji posebno naglašava ulogu zajednice koja se susreće s uskrslim Kristom.¹⁸

Obje Crkve drže euharistiju tajnom nad tajnama na koju su usmjereni svi drugi sakramenti. Euharistiju se ističe i priznaje gozбом vjere, neizrecivim darom, izvorom i vrhuncem cijelog kršćanskog života, slavljem Isusova samopredanja, znakom najtješnjeg sjedinjenja i preslikom potpunog zajedništva s Kristom. Obje Crkve drže da Crkva živi od euharistije i da euharistija izgrađuje

¹⁵ Usp. Ignacije ANTIOHIJSKI, Brief an die Epheser, u: *Bibliothek der Kirchenväter. Apostolische Väter*, Kempten – München, 1918., 143 (dalje: BKV).

¹⁶ Usp. Ernst-Christoph SUTTNER – Chysostomos KONSTATINIDIS, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch-gemischten Gemeinden*, Regensburg, 1979., 66.

¹⁷ Tako misli ruski teolog Evdokimov usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 198.

¹⁸ Usp. Ernest BENZ, *Duh i život istočne Crkve*, Sarajevo, 1991., 37.

i hrani Crkvu, zato je ona slika Crkve, žrtva Crkve. Ignacije Antiohijski ističe da je euharistija *jedan kruh*, koji je protuotrov smrtnosti i sredstvo besmrtnosti, kruh koji drži *jedno tijelo Crkve zajedno*.¹⁹ Augustin definira euharistiju kao sakrament posvećenja, znak jedinstva i svezu ljubavi.²⁰ Zato je jedinstvo vjere preduvjet prave euharistije u vezu istinske ljubavi.

Puno je zajedničkih vidova i pogleda na euharistiju koji imaju svoj korijen još u patrističkom razdoblju, u čijem je ozračju pravoslavlje tradicionalno snažnije živjelo. Ovdje nam valja napomenuti i neke različitosti u euharistijskom poimanju, u liturgiji, u pobožnosti i slično.

Najočitija izvanjska razlika je liturgijski način slavljenja koji se ovdje ne može detaljnije izložiti. Mislim pak da je svakom katoliku i obratno svakom pravoslavcu, ako je imalo vjerski potkovan, relativno lako otkriti ono bitno temeljno zajedništvo, onaj isti dogmatski okvir i teološki *Sitz im Leben* euharistije u različitim obredima i u različitom euharistijskom ruhu.

U zadnje vrijeme prilično je raširena praksa u katoličkoj tradiciji da se kod euharistijskog slavlja skoro redovito ili barem često ide na svetu pričest. Takva praksa odgovara poimanju euharistije kao gozbe na kojoj je normalno blagovati. Često primanje pričesti kod euharistijskog slavlja u pravoslavlju je manje rašireno. Primanje pričesti je puno rjeđe ali uz dužu i strožu pripremu. U istočnoj tradiciji je sasvim normalno da se vjernik svaki put prije pričesti ispovjedi, a za ispovijed je nužan post od najmanje tjedan dana. Nadalje u pravoslavlju je opće raširena praksa da se, osim velikih blagdana poput Uskrsa i Božića i još nekih drugih, ispovijeda i pričešćuje samo jednom u pojedinim razdobljima crkvene godine. Dakle jednostavno u pravoslavlju nije uvriježena praksa čestog pričešćivanja. Nešto slična praksa je bila i u Katoličkoj crkvi prije Koncila. Ako se ovo duhovno značenje i ozračje nema na umu, onda postoji velika opasnost čuđenja i krivih interpretacija različitosti glede pričesti.

Ovdje valja istaknuti još jednu različito usvojenu praksu. Naime u pravoslavlju je raširena praksa pričešćivanja pod obje prilike. Kod katolika je to samo u izvanrednim okolnostima. U pravoslavlju je isto tako raširena praksa pričešćivanja vrlo male djece, a u katoličkoj sredini je poznato slavlje prve pričesti. Ovdje se mora podsjetiti da pričest jednako vrijedi podijeljena pod jednom ili pod obje prilike.

Jedna od daljnjih razlika je pitanje kvasnoga i beskvasnoga kruha. Samo dobro upućenim teolozima poznato je da je to pitanje povezano s pitanjem

¹⁹ Usp. Ignacije ANTIOHIJSKI, Brief an die Epheser, u: BKV, 125.

²⁰ »...sacramentum pietatis, signum unitas et vinculum caritas...«, usp. Aurelije AUGUSTIN, Vorträge über das Evangelium des heiligen Johannes, u: BKV, 1913., 39.

je li Posljednja večera ujedno i pashalna gozba? Prema sinoptičkoj tradiciji Posljednja večera i pashalna gozba bi se preklapale. Ako se pođe od tvrdnje da je Posljednja večera bila ujedno i pashalna gozba, onda bi ona bila dan uoči Isusove smrti. Prema sinopticima bilo je to 14. nisana, jer je Isus umro 15. nisana. Na pashalnoj gozbi vjernički Židovi tradicionalno su uzimali beskvasni kruh (*azimen*). Zato npr. Luka navodi: *prvog dana beskvasnih kruhova...* (Lk 22,7). Tu tradiciju je preuzela Katolička crkva od 9. stoljeća o čemu svjedoči Rabanus Maurus. Ako se uzme Ivanovo izvješće onda je Isus umro već 14. nisana u vrijeme kad se u hramu klalo pashalne janje (19,14). Prema Ivanu Posljednja večera bi morala biti noć ranije, tj. 13. nisana, što bi značilo da nije bila ujedno i pashalna gozba, na temelju čega se zaključuje da je Isus upotrebljavao kvasni a ne beskvasni kruh. Iz tih premisa Pravoslavna crkva slavi euharistiju s kvasnim kruhom.²¹ Roman Miz navodi da pravoslavni ne prihvaćaju beskvasni kruh zato što on nije pravi kruh, da je nešto mrtvo bez kvasca koji oživljava, te da je prakticiran u židovskoj tradiciji, pa mu stoga nema mjesta u kršćanskoj euharistiji.²² Već je Firentinski koncil smatrao valjanom euharistiju slavlenu kvasnim i beskvasnim kruhom. *Rimski misal* iz 1970. godine ostavlja mogućnost katoličkog slavlja euharistije i s kvasnim kruhom.²³

Dublje značenje ima vrjednovanje *epikleze* i *anamneze* u euharistijskoj teologiji. Pitanje je nekada smatrano vrlo kontroverzno. Ono se odnosi na trenutak pretvorbe pšeničnog kvasnog ili beskvasnog kruha u tijelo Kristovo te vina u krv Kristovu. U latinskoj liturgiji novih kanona epikleza dolazi prije riječi ustanovljenja a u pravoslavnoj tradiciji odmah poslije riječi ustanovljenja. Događa li se pretvorba molitvom zaziva Duha Svetoga, epiklezom (grč. glagol *epikaleo*, nad nečim zazivati) ili riječima ustanovljenja euharistije, anamnezom? Oko toga su se nekada lomila koplja. Dekret Kongregacije za nauk vjere iz 1812. godine, kao i breve *Adorabile Eucharistiae* pape Pija VII. od 8. svibnja 1822. godine ističe nepotrebnost epikleze za pretvorbu. Papa *zapovijeda* svojim autoritetom da se nitko ne bi usudio braniti mišljenje da je osim Kristovih riječi potreban i drugi *molitveni obrazac*, to jest epikleza.²⁴ Pojam epikleze za istočnu teologiju ima šire značenje od pitanja trenutka pretvorbe u euharistiji. Sadržajno epikleza je bitno i trajno djelovanje Duha u svetim radnjama, jer je Duh prvo dar zajednici, pa onda pojedincu. Istočna teologija govori isto tako o epi-

²¹ Usp. Franz COURTH, *Sakramenti – priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo, 1997., 238-240.

²² Usp. Roman MIZ, *Uvod u teologiju ekumenizma*, 159.

²³ Usp. *Rimski misal*, 1970., br. 282.

²⁴ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 2718, Đakovo, 2002., Također usp. Tomislav IVANČIĆ, *Euharistija i Duh Sveti*, u: *Riječki teološki časopis*, 9 (2001.) 1, 38-40.

klezi krštenja i o epiklezi drugih sakramenata. U pozadini ovih pojmova krije se vrjednovanje kristološkoga i pneumatološkoga elementa u euharistijskom slavlju. Upravo iz tog kuta gledano treba ih razlikovati, ali ne razdvajati, a nipošto suprotstavljati.²⁵

Među kontroverzna euharistijska pitanja treba ubrojiti zapadni pojam *transupstancijacije*, ali ne i ono što pojam sadržajno znači. Istočnjaci su smatrali da je pojam »nepodesan« izraziti tajnu euharistije. Bolji od transupstancijacije smatraju grčki pojam *metoysiosis* (*metavoli*), koji je ušao u grčki teološki rječnik od 13. stoljeća. Pravoslavni pak nedvojbeno ispovijedaju vjeru da se pričešćuju stvarnim tijelom i krvlju uskrslog Krista, a ne simbolički.²⁶ Pojam transupstancijacije iz katoličke perspektive objašnjava kako kruh i vino postaju stvarno tijelo i krv Kristova, ili drugim riječima on tumači na koji je način Krist realno nazočan u posvećenim darovima. Ni Trident nije smatrao pojam transupstancijacije najidealnijim, pa je u jednakom značenju upotrebljavao i pojam *conversio*. U ovom pitanju pravoslavna teologija ima manje poteškoća budući da na platonovskoj osnovi mogu lakše spojiti realnu nazočnost i simbol. Euharistija kao *typos* realno (*vaistinu*) uprisutnjuje Krista kao *Prototypos*. Euharistijski darovi poslije epikleze nisu puki simboli, nego stvarnost.

Nasuprot protestantima potrebno je naglasiti da pravoslavna teologija, ne toliko kao katolička, ističe žrtveni karakter euharistije. Ističe se da žrtva nije samo simbol, nego je istinska žrtva, jer se u kruhu žrtvuje Tijelo Kristovo, koje je jednom zasvagda žrtvovano. Euharistijska žrtva oslanja se na Kristovu golgotsku žrtvu.²⁷

Teološko zajedništvo u bitnome u euharistijskoj teologiji pokazuje u najvećoj mjeri zajednički dokument Međunarodne mješovite komisije, koja je u Münchenu 1982. godine izradila i izdala dokument pod nazivom: *Otajstvo Crkve i euharistije u svjetlu Presvetog Trojstva*. Naglašavajući vrijednost cijelog dokumenta ovdje ističemo točku 2. u kojoj se kaže da Krist daje svoje Tijelo

²⁵ Više o povijesno-teološkom razvoju pojma epikleze i odnosa s anamnezom vidi u: Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 229-235. O epiklezi kao bitnom dijelu svake sakramentalne radnje posvećivanja vidi str. 241-265. Hotz tamo navodi mišljenja Ireneja, Hipolita, Ćirila Aleksandrijskoga itd. On ističe stav ruskog teologa Evdokimova, kojemu je u ekumenskom smislu pitanje epikleze jednako važno kao i pitanje primata (str. 229). Iz današnje ekumenske perspektive početkom 21. stoljeća to se zasigurno ne bi moglo tako reći.

²⁶ Usp. Goran RADENKOVIĆ, *Dogmatska razlika*, u: *Pravoslavlje*, 1. V. 2000., 3. Sve razlike autor karakterizira kao dogmatske.

²⁷ Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 272. Ovdje se osjeća očita podudarnost misli i stavova Tridentskoga koncila o misnoj žrtvi. Usp. Učenje i kanoni o misnoj žrtvi, u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 1738-1759.

svojim učenicima kod Posljednje večere. U euharistiji sam Bog dariva svijet u sakramentalnom obliku. Od toga vremena euharistija je sakrament samog Krista. Ona postaje predokus vječnoga života, lijek za besmrtnost i znak budućeg kraljevstva. Tako prelazi sakrament Kristova otajstva u sakrament euharistije. Ona je onaj sakrament koji nas potpuno pritjelovljuje Kristu. U br. 4. ističe se da je euharistija istovremeno istinski sakrament Crkve.²⁸

4. Sakramentalno pomirenje

Razumijevanje iz kojega slijedi i vrjednovanje sakramenta pomirenja evaluiralo je u povijesti teologije sakramenata Katoličke crkve. Drugi vatikanski koncil zahtijeva revidiranje obreda i formule toga sakramenta na način da jasnije izrazi narav i učinak sakramenta pomirenja.²⁹ Isusov pashalni misterij izvor je sakramentalnog pomirenja u Crkvi. Isus uspostavlja mir između čovjeka i Boga. Krist je pomirenje u sebi. Isus opravdava, ne samo da je pravedan. Zato je obraćenje put ka pomirenju a pomirenje cilj obraćenja. Obraćenje u pomirenju mora zahvatiti cijelog čovjeka, ono je obrat (metanoja) njegova duha i života. Sakramentalno pomirenje uključuje čine penitenta (pokajanje, ispovijedanje i zadovoljštinu) te čine Crkve (odrešenje i određivanje zadovoljštine), formulirano u duhu zapadne teologije.

Iz istočnopравoslavne perspektive valja reći da njihova teologija pomirenje prvenstveno gleda kao uspostavljanje punog zajedništva i jedinstva s Crkvom.³⁰ To se postiže iskrenim i skrušenim kajanjem, ispovijedanjem svećeniku, odlukom za popravak i vjerom u Božje milosrđe.³¹ Pomirenje se gleda kao akt i kao proces. U tom procesu su četiri koraka. Prvi je *dolazak k sebi*, drugi korak je *donošenje odluke*, treći korak je izvršavanje namjere povratka Ocu u

²⁸ Usp. Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*, Sarajevo, 2003., 184-185. Valja naglasiti da je euharistija bila značajna tema nekih susreta na regionalnoj razini. Tako npr. delegacije Ruske pravoslavne crkve i predstavnika Njemačke biskupske konferencije u Moskvi 1986. godine ili recimo u dijalogu pravoslavnih i rimokatolika u Sjedinjenim Američkim Državama u Worcesteru 1967. godine. O tome više vidi u: Thomas BREMER – Johannes OLDEMANN – Dagmar STOLTMANN (ur), *Orthodoxie im Dialog – Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945 -1997.*, Trier, 1999., 45, 49-52, 53.

²⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (4. XII. 1963.) br. 72, u: *Dokument*, Zagreb, 1972. (dalje: SC).

³⁰ Opširni prikaz istočne teologije sakramentalnog pomirenja vidi u: Ante MATELJAN, Sakrament pokore u pravoslavlju. Povijesni razvoj i teologija »Svete tajne ispovijedi/pokore«, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 2, 285-305. Iz liturgijskog motrišta vidi u: Ante MATELJAN, Sakrament pokore u pravoslavnoj liturgiji, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 3, 505-524.

³¹ Usp. Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, 572-574.

kojoj je izraženo priznavanje grijeha i molba za oprostaj, a četvrti važan korak je molitva koja prati cijeli proces.³² Također treba napomenuti da pravoslavlje ima naglašene obrede pomirenja unutar svojih anafora (euharistijskih kano-na). Valja istaknuti posebnost kršćanskog Istoka koji je poznao tzv. *laičku ili monašku ispovijed*, gdje bi se penitenti ispovijedali monahu koji je redovnik, ali nije svećenik. Neki su isticali u takvim ispovijedima praksu ispovijedanja samo lakih grijeha. Valjanost takve ispovijedi osporavana je kako na Zapadu tako i na Istoku. U načelu je u pravoslavlju više zastupljen karizmatičko medicinski aspekt a manje juridičko-prosudbeni. Više se inzistira na općenitom a manje na detaljnom ispovijedanju. U prosudbenoj dimenziji ne povlači se striktna distinkcija između lakih i teških grijeha. No isto tako treba naglasiti da je u pravoslavlju priprava na ispovijed puno zahtjevnija. Najmanje tjedan dana posta, molitve i pokore traži se kao uvjet pristupanju ispovijedi. Kao i nekada kod katolika naglašeno je moljenje oprosta od braće i traži se zagovor njihove molitve. Ne treba isticati koliko je jurisdikcija svećenika u pravoslavlju važna za sakrament pomirenja. Što više treba naglasiti da jurisdikciju nemaju svi parosi, ali redovito imaju svi monasi svećenici.

U kontekstu interkomunije sakramentalno pomirenje nosi sa sobom eklezijalno-pravne poteškoće. Snagom same biti tog sakramenta pomirenje prvenstveno uključuje pomirenje s Bogom. Ali se to događa kroz pomirenje s Crkvom. Kako grijeh tako i pomirenje tiču se cijele zajednice. Zato s pravom obje Crkve prihvaćaju načelo: *pax cum ecclesia est pax cum Deo*. Pomirenje s Crkvom prvenstveno podrazumijeva pomirenje s vlastitom zajednicom, jer ona ima vlast *vezati i odrješivati (afirmi e krateo)*. Dakle, griješnika se ponovno prima kao punopravnog člana zajednice. Svećenici koji to u ime Crkve čine moraju osim *potestas (ordo)* imati i *jurisdictio (missio)*, osim ređenja moraju imati ovlast i poslanje praštanja u Crkvi. U ovom kontekstu razumljivo je da se taj sakrament redovito slavi u vlastitoj Crkvi zbog eklezijalnog i pravnog utemeljenja. Ali postoje iznimke, koje diktira spas duše i duhovno dobro vjernika. Tako se u takvim nužnim situacijama podrazumijeva jurisdikcija za svećenika iz druge Crkve po načelu *supplet Mater Ecclesia*.

Također iz pastoralno duhovnog kuta nailazimo na probleme interkomunije kad je u pitanju sakramentalno pomirenje koje osim otpuštanja grijeha služi i kao duhovno vodstvo, što je kod pravoslavnih još jače naglašeno. U tom smislu nije na odmet napomenuti i drukčije akcente u pristupu i prosuđivanju krivnje. U pravoslavnom duhu naglasak se stavlja na medicinski aspekt.

³² Usp. Matej MATEJIĆ, *Značaj i značenje pokajanja*, u: *Abraham*, 38 (2001.) 11, 13-17. Članak je preuzet iz službenog *Glasnika Srpske pravoslavne crkve*, 83 (2001.), 4.

Ispovjednika se ne gleda kao suca, nego više kao liječnika i savjetnika. Kako će onda savjetovati svećenik iz druge Crkve, kada ne poznaje dovoljno duhovnu baštinu te zajednice? Kako će ga duhovno voditi, ako ne poznaje dovoljno upravo onaj duhovni put kojim je dosad išao? Pitanje je više nego li opravdano da li će uopće lako uspostaviti i pravo razumjeti pravu moralnu dijagnozu, to jest pravo prosuditi krivnju i pronaći prave moralno-duhovne lijekove? Prilično je različito zadavanje pokore koja na Zapadu poprima dimenziju satisfakcije koja je pak pravoslavnima teško razumljiva. Različite su i formule odrješenja. Na Zapadu su usvojene indikativne a na Istoku deprekativne formule odrješenja. Istok najčešće izbjegava formulu odrješenja s *ego*.³³ Različito je i mjesto ispovijedanja. Od Tridenta na Zapadu su se udomaćile ispovjedaonice koje su u istočnoj praksi pomirenja nepoznate, pa su pravoslavne crkve bez ispovjedaonica, ali nisu bez ispovijedanja. Najčešće se ispovijeda neposredno pred ikonostasom, pred Kristovom ikonom, a u najnovije vrijeme u nekom pokrajnjem prostoru, kao kapelici, pokraj ikonostasa.

Pored svih poteškoća koje prouzrokuju veće ili manje različitosti ipak je sakramentalno pomirenje u posebnim slučajevima obostrano moguće, što dokazuje da se prepoznaje zajednički teološki temelj ili *Sitz im Leben* toga sakramenta, koji omogućuje sakramentalno priznanje i ograničeno zajedništvo jer koristi vjernicima na duhovno dobro i spas duša.

5. Bolesničko pomazanje

Smisleno razumijevanje i poimanje bolesničkog pomazanja unutar Katoličke crkve do Drugoga vatikanskog koncila izražavao je sam naziv *posljednja pomast*. Upravo vraćajući se patrističkim izvorima došlo je do drukčijeg akcentuiranja, pa onda snagom novih naglasaka i do novog naziva koji dublje izražava bit sakramenta, *bolesničko pomazanje*. Tim sakramentom Crkva potiče vjernike

³³ Neke deprekativne formule:

- *srpska*: »Gospod i Bog naš Isus Hristos, blagodaću i milosrđem svoje ljubavi prema čoveku, neka ti čedo (ime) oprosti sve što si zgrešio/la. I ja nedostojni sveštenik, vlašću koju mi je dao, praštam i razrešavam te svih tvojih grijehova u ime...« Usp. Trebnik, 41; Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 274-275.
- *grčka*: »Što god si mi ponizno rekao i sve što nisi kazao, ili iz neznanja ili iz zaborava, bilo što da je, neka ti Bog oprosti na ovom i u budućem svijetu... u ime Oca i Sina i Duha Svetoga... ne uznemiruj se više, idi u miru!«
- *biblijska*: O Bože, koji si oprostio Davidu po proroku Natanu, nakon što je on priznao svoje grijeh; koji si oprostio gorko plaćućem Petru i grešnici, koja je sa svojom kosom otirala Tvoje noge; koji si oprostio farizeju kao i izgubljenom sinu, neka upravo milosrdan Bog, po meni griješniku, oprosti tebi sve grijeha na ovom i u budućem životu...« Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 137.

da se u patnji i trpljenju sjedinjuju s trpećim Kristom (usp. LG 11). Bolesničko pomazanje predstavlja vjeru Crkve i bolesnika koji želi slijediti Krista i u svojoj bolesti. Time se katoličko poimanje približilo pravoslavnome.

Pravoslavni mu daju naglasak molitve za ozdravljenje, pa ga na temelju grčkog izvornika nazivaju *euchelaion* – što bi doslovno značilo *molitveno osvećenje ulja*, ili *jeleosvećenje*.³⁴ Kao i katolička tako i pravoslavna tradicija utemeljuje sakrament na Jak 5,14 uz Kristov nalog pomazivanja bolesnika, Mk 6,13. U pravoslavnoj teologiji naglašavana su uvijek dva aspekta toga sakramenta: prvi se povezivao s brisanjem preostalih grijeha a drugi s ozdravljenjem bolesnika na duši i tijelu. Jer se grijeh smatrao bolešću onda se pomazivalo i one koje nisu fizički bolesni, to jest one kojima bi katolički pastoralac najčešće preporučio sakrament pomirenja, a ne bolesničkog pomazanja. Time se ističe zapravo različit pristup u pripuštanju tom sakramentu, jer ga se nešto drukčije shvaćalo i interpretiralo. Pravoslavlje je pak tradicionalno razlikovalo pomazanje svih vjernika najčešće na Veliki četvrtak, to znači i zdravih, od pomazanja sasvim bolesnih ljudi. Sakramentalno ozdravljenje odnosi se na oslobađanje od grijeha, jer se bolest i smrt smatraju posljedicom grijeha. Oslobađanje od grijeha po učinku bi se preklapalo sa sakramentom pomirenja. Zbog toga se bolesničko pomazanje gleda usko vezano uz sakrament pomirenja, pa su ga neki smatrali samo stupanjem toga sakramenta, nešto slično kao što postoje tri stupnja ređenja. No i u katoličkoj interpretaciji učinak bolesničkog pomazanja znači i otpuštanje grijeha. U tom kontekstu se bolesničko pomazanje smatralo *dovršanjem pokore*.³⁵ Pomazanje bolesnika bilo je uvijek u pravoslavnoj teologiji usmjereno na tjelesno i duševno ozdravljenje, što znači ne u duhu katoličkog pretkoncilskoga razumijevanja posljednje pomasti kao pripreme na smrt. U sličnom razumijevanju pravoslavlje je poznavalo tzv. obred pomazanja mrtvaca, što nikada nije bilo jasno ubrajano među sakramente, u kojem se poljupcem opraštalo od mrtvaca i davalo mu se apsolutcija. Bolesničko pomazanje u pravoslavlju zahtijeva sedam svećenika, ali zbog praktičnih razloga se broj smanjuje na tri, pa ako ni to nije moguće, onda ga može slaviti samo jedan svećenik. Obred počinje u crkvi iako bolesnik nije tu. Obred ima tri glavna dijela: služba utjehe, molitve slične jutarnjoj, blagoslov ulja i pomazanje sedam puta od svakog svećenika. Bitni dio molitvene formule pomazanja glasi: *Oče sveti, lekaru duša i tijela... izleči i služitelja svoga (ime) od telesne i duševne nemoći...*³⁶

³⁴ Usp. EPARHIJA RAŠKO-PRIZRENSKA, *Veliki trebnik*, Prizren, 1993., 294-295.

³⁵ Usp. *Učenje o sakramentu posljednjeg pomazanja*, u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 1694.

³⁶ Usp. *Trebnik*, 91; Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, 575-576; Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 254-256; Irene-Henry DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum*, 158-159.

6. Sveti red

Hijerarhijska služba³⁷ u Crkvi ima svoj pravi *raison d'être* samo u svjetlu *communio* ekleziologije. Ne smije se izgubiti iz vida da je opća Crkva temeljni nositelj služba u Crkvi. To ne umanjuje posebnu vrijednost sakramentalne službe u Crkvi. Što više, sakramentalnu službu treba gledati kao krunu svih služba u Crkvi. Dakako, da i ona laička ima svoj duboki smisao na temelju krsnog svećeništva. Valja naglasiti da se sakramentalne i nesakramentalne službe u Crkvi nadopunjuju.

Sveti red je temelj sakramentalnih služba i temelj crkvenosti. Bez njega ne bi bilo presvete euharistije. Zato je logično da svaka Crkva ima pravo i dužnost brinuti se o svojim ređenima, o njihovoj izobrazbi, o postavljanju kriterija ređenja itd. Gledano iz tog kuta razumljivo je da sveti red ne ulazi u predstavljenu pojam *communicatio in sacris* i tamo naznačeno ograničeno zajedništvo u svetome. Ali bitno je naglasiti da se podijeljeni sveti red u drugoj zajednici načelno prizna, što omogućava naznačeno zajedništvo u svetome. Također valja podcrtati da je nekada bilo moguće i prihvatljivo ređenje u drugoj zajednici. Priznavanje takvih, uvijek u izvanrednim okolnostima, potvrda je međusobnog priznavanja sakramenata, pa i svetog reda.³⁸

Pravoslavna teologija sakramenata pozna niže i više klerike. Viši ili glavni stupnjevi su: episkopat, prezbiterat i đakonat, a nižem pripadaju ipodačkon i čtec.³⁹ Podjeljivanje nižih redova događa se uvijek izvan euharistijskog slavlja i razlikuje se u zazivu Duha (epiklezi) na određenu službu. Samo podjeljivanje viših redova naziva se *hijerotonija* ili *rukopoloženje* a obavlja se uvijek u sklopu euharistije. Moguće je zarediti na jednoj euharistiji npr. đakona i prezbitera, prezbitera i episkopa, ali nije moguće istovremeno zarediti više npr. đakona ili prezbitera, kako je to slučaj kod katolika. U bizantskoj hijerotoniji formula sakramentalnog stupnja skoro je ista za biskupa, prezbitera i đakona. U njoj se naglašava da je *Božja milost, koja stalno liječi što je bolesno, nadopunja što nedostaje,*

³⁷ Hijerarhija kao pojam složenica je dviju grčkih riječi: *hieros* = *svet* i *archo* = *vladati*. Grubo prevedeno pojam bi značio: sveto vladanje ili vladanje u svetome.

³⁸ Tako je npr. biskupsko ređenje Simeona Vratanje priznato u Peći i Rimu. O tome više: Niko IKIĆ, *Der Begriff »Union« im Entstehungsprozeß der unierten Diözese von Marča (Križevci)*, Erzabtei St. Ottilien, 1989., 53-55.

³⁹ U zapadnoj terminologiji to se odnosi na subđakona i čitača ili lektora. Služba subđakona je dokinuta a služba *akolita* na Istoku se već izgubila. U najvećoj mjeri je obavlja čtec. O naravi pojedinog stupnja svetog reda vidi u: Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, 574-575. Također usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 275. Justinianov kodeks obvezuje posvećene subđakone (ipodačkone) na celibat. Usp. Irene-Henry DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum*, 168.

izabrala N. N. za..., stoga molimo da milost Duha siđe na njega...⁴⁰ Ono što karakterizira liturgiju kako nižih tako i viših redova jest mala vizualna razlika u obredima. Svi obredi imaju četiri glavna dijela: potvrda puka kroz povik: *axios* (dostojan je); slijedi zaziv Duha (epikleza) da ga obdari milostima za određeni stupanj službe; onda dolazi polaganje ruku i na kraju oblačenje. Dakle, po sadržaju epikleze sakramenta primarno se može razlikovati stupanj ređenja. U zazivu Duha specificira se bitnost službe toga stupnja i na kraju novoređenik prima insignije dotičnog stupnja ređenja.⁴¹

Dok se na katoličkoj strani svi stupnjevi svetog reda podjeljuju poslije evanđelja i homilije, dotle se različiti stupnjevi svetog reda u pravoslavlju podjeljuju u različita vremena liturgije, to jest, na različitim mjestima u liturgiji. Tako se biskupsko ređenje podjeljuje prije čitanja, a poslije ređenja bi novozaređeni biskup pročitao evanđelje i protumačio ga kao znak njegove učiteljske službe. Stupanj svećeničkog ređenja podjeljuje se prije prinošenja darova, kako bi se naznačilo da novozaređeni svećenik može kao koncelebrant sudjelovati u euharistijskom slavlju. Đakonsko ređenje se podjeljuje prije posvećenja darova koje on sada kao novozaređeni može dijeliti vjernicima kao posvećene. Prezbyter, a đakon u još većoj mjeri, smatraju se pomoćnicima episkopa. Episkop se uvijek posvećuje za određenu episkopiju, svećenik za određenu parohiju, a samo đakon nije time vezan. U jednoj liturgiji hirotonije uvijek se redi samo jedan ređenik, bilo episkop, bilo svećenik, bilo đakon. Izabranog episkopa zaređuju najmanje tri biskupa, a 4. kanon Nicejskog koncila predlaže da to budu svi biskupi crkvene pokrajine. Važno je naglasiti, za razliku od katoličkog obreda, da samo glavni konsekrator episkopske hirotonije polaže ruke na novoređenika.

Izvanjska sličnost liturgijskih obreda svetog reda redovito se može vidjeti također pri intronizaciji, to jest pri uvođenju u službu npr. igumana ili arhimandrita u nekom samostanu, kao njegova voditelja i odgovornoga. U ceremoniji uvođenja koja je slična ceremoniji ređenja, mora se spomenuti samostan i ime onoga kojega se uvodi u službu i za koga se posebno moli. Dakle ti obredi prividno imaju sakramentalni karakter i vrlo su slični pravim sakramentalnim obredima, pa ih je stoga izvanjski gledano teško razlikovati, ali se razlikuju bitno po epiklezi, koja naznačuje stupanj svetog reda ili službu, pa

⁴⁰ Usp. *Isto*, 161.

⁴¹ Liturgijski se razlikuju: *postavljanje čteca i pojca, hirotesija ipodačakona, hirotonija đakona, prezbitera ili arhijereja što je sakramentalni čin, i proizvođenje protodačakona, arhidakona, protoprezbitera, protosinđelije, igumana, igumanije, arhimandrita, duhovnika, što predstavlja posvete*. Usp. Episkop žički HRIZOSTOM (ur.), *Činovnik arhijerejskog sveštenoslužbenja*, Kraljevo – Manastir Žiča, 2006., 216-275.

se stoga te obrede tretira kao kvazisakramente, o čemu ćemo opširnije govoriti nešto kasnije.

Općenito rečeno uloga đakona u pravoslavnoj liturgijskoj praksi daleko je veća i očitija u odnosu na njegovu ulogu u katoličkoj tradiciji, što najbolje svjedoči euharistijsko slavlje u kojem katolički đakon ima manje-više dekorativnu ulogu i kao da samo zamjenjuje nekog svećenika. Čini se kao da se katoličkog đakona jednostavno tretira kao neki privjesak ceremonija koje treba dekorativnošću uzveličati. Na Istoku je uloga đakona puno osmišljenija i važnija, veća i značajnija. To se temelji na višem vrjednovanju đakona kao anđela posrednika između celebranta i puka, kao »mosta« između vjernika i svećenika, što osobito dolazi do izražaja u većoj, češćoj i značajnijoj dijaloškoj dimenziji u pravoslavnim liturgijama, i to kod svih sakramenata, kao i općenito u kršćansko duhovnom životu zajednice. Iz takvih teoloških premisa logično slijedi snažnija i raširenija praksa pravoslavne tradicije stalnog đakonata, a ne samo kao stupnja na putu do svećeništva, što u pravoslavlju također dulje traje, nego li je to slučaj u katoličkoj tradiciji. Pojava stalnih đakona stoga rađuje i na katoličko-hrvatskom govornom području, jer više vrjednuje đakonat u izvornom smislu koji je prvi, a ne samo prolazni, stupanj u trijadi svetog reda.⁴² Pravoslavna crkva pozna tradiciju ređenja oženjenih za svećenike, ali itekako pozna i svjedoči tradiciju celibata. Oženjeni kler se naziva »bijeli« a neoženjeni »crni« kler.⁴³

Međunarodna mješovita komisija izdala je 28. lipnja 1988. godine u finskom Valamu zajednički dokument pod naslovom *Sakrament svetoga reda u sakramentalnom ustrojstvu Crkve*. Tamo se ističe da obje Crkve ispovijedaju da službe u Crkvi uprisutnjuju Kristovu službu. Nema Crkve bez službi koje budi Duh Sveti, a isto tako nema ni sakramentalnih služba bez Crkve. Sakramen-

⁴² Biskupska konferencija Jugoslavije je 1982. godine usvojila *Norme o ponovnoj uspostavi trajnoga đakonata*. Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine je na svojoj redovnoj sjednici u Banja Luci 14. srpnja 1999. godine usvojila *Norme* iz 1999. godine. U Požegi je krajem rujna 2001. godine zaređen za stalnog đakona gosp. Zdravko Tićla, otac četvero djece. Praksa stalnog đakonata u stalnom je porastu. Službu đakonisa Zapad pozna samo iz nekih istočnih izvora, ali ne i u praksi Crkve. To kontroverzno pitanje bilo je prilično snažno na Istoku. Sirijska tradicija poznavala je službu đakonisa iako nije jasno je li se radilo o ređenju. To svjedoči *Nauk dvanaest apostola* iz 3. stoljeća. O đakonisama je najvjerojatnije bilo govora na Nicejskom koncilu 325. godine, a sigurno na Kalcedonskom koncilu 451. godine u 15. kanonu. Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 277-279; Lazar MIRKOVIĆ, *Pravoslavna liturgika*, I, Beograd, 1982., 74-76. Autor tamo govori također i o »svećenicama« (prezbitericama). U nekim Pravoslavnim crkvama (ruskoj i grčkoj) postoji služba monahinja slična đakonisama, ali je sigurno da ne primaju sveti red đakonata.

⁴³ Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 276.

talne službe dobivaju svoj smisao i egzistencijalno opravdanje samo u Crkvi, zajednički je zaključak Komisije.⁴⁴

7. Ženidba

Dosadašnja komparacija mišljenja i stavova, nauke i teologije, teorije i prakse predstavljenih sakramenata može se svesti na različitu primjenu i različito akcentuiranje određenih pogleda, ali više ili manje radi se o zajedničkom sakramentalnom okviru ili jako bliskom teološkom *Sitz im Leben* na objema stranama. Sakrament svete ženidbe pokazuje pak neke značajnije razlike u shvaćanju i poimanju, u praksi i primjeni sakramenta ženidbe.

Ovaj sakrament, iz katoličke perspektive gledano, ima svoje vlastite posebnosti i posebne vlastitosti. Više od drugih sakramenata ženidba polazi od braka kao prirodne stvarnosti, koja se vjerniku po slobodnoj privoli uzdiže na nadnaravnu razinu milosti. Rijetko koji sakrament kao ženidba ima svoje izražajno naravno uporište u Starom savezu (usp. Post 1, 26-27; 2, 18-24). Radi se, u neku ruku, o prirodnom sakramentu u kojem se naravna i Božja ljubav, naravna i Božja vjernost isprepliću i potvrđuju. Brak je nebo-zemna stvarnost koja ima svoju vertikalnu i horizontalnu. Brak je put spasenja, zajednica ljubavi, Crkva u malome. Naravna dobra braka su *proles* (potomstvo) i *fides* (vjernost), ili kako *Gaudium et spes* kaže: *bonum coniugum et bonum prolis*,⁴⁵ a nadnaravno dobro je *sacramentum*, koji kao sakramentalni znak upućuje na jedinstven i nerazrješiv odnos Krista i Crkve. Važnu naravnu dimenziju braka potvrđuje činjenica da civilni brak sanacijom *in radice* može postati sakramentom Crkve bez obavljene sakramentalne radnje. Na temelju prirodne dimenzije braka sakrament je moguć s pripadnicima drugih vjeroispovijesti, pa i ne nekrštenima.

Katolička svojstva i obilježja ženidbe mogu se sažeto formulirati u jedincatosti i neraskidivom jedinstvu ljubavi (isključena je kako poligamija tako i poliandrija), jer sakrament ženidbe predstavlja jedan i jedincati odnos Krista i Crkve i nerazrješivosti što znači da nikakav grijeh ne može izbrisati sakrament. Brak je po svojoj naravi nerazrješiv i kao takav znak je nerazrješivog odnosa Krista i Crkve. Valjano sklopljeni sakrament ženidbe istovremeno je znak Krista i znak Crkve, koja postavlja bitne uvjete sakramentalnosti kroz slobodnu privolu, tjelesnu i duhovnu sposobnost za brak i formu sklapanja.

⁴⁴ Usp. Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti*, 206-207.

⁴⁵ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u svijetu* (7. XII. 1965.), br. 49-50, u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1972. (dalje: GS).

Dok je na katoličkoj strani u postkoncilskoj teologiji tog sakramenta usvojeno mišljenje da su zaručnici, na temelju svoga krsnog svećeništva, međusobno i istovremeno jedno drugom djelatelj i primatelj sakramenta, tako da ona sakramentalna relacija i komunikacija djelatelj – primatelj ima svoju vlastitu posebnost, dotle je na pravoslavnoj strani teologija zauzela stav da je isključivo crkveni službenik djelatelj toga sakramenta, jednako kao i kod ostalih sakramenata. Obrazloženje iz pravoslavne perspektive leži u Kristovoj vlasti, koji je izabrao apostole, pa je logično da izabere i poslužitelje sakramenata. Zato je prvotni djelatelj Krist, prvenstveni episkop, pa onda njegovom ovlašću prezbiter. Slikovito rečeno, djelatelja u pravoslavnoj sakramentologiji treba gledati kao »Božji organ«. Normalno je da se djelatelj i primatelj u sakramentalnoj komunikaciji obavezno razlikuju. I u katoličkom obredu razlikuju se ali na poseban način, jer uvijek jedna osoba dijeli, a druga prima sakrament. Djelatelj postaje primatelj a primatelj djelatelj.

Katolička strana ne poznaje stupnjevitost u procesu sklapanja crkvenog braka kao što je to slučaj na pravoslavnoj strani. U istočnom shvaćanju svećenik posvećuje a ne samo blagoslivlja brak. On daje sakramentalnost braku. U pravoslavnom duhu dva su bitna stupnja u tom procesu sklapanja sakramentalnog braka: prvo naravno sklapanje ženidbenog saveza između žene i muškarca, što čini temelj braka a obznanjuje se svečano pred svećenikom i crkvenom zajednicom, kao javno zaručivanje koje prati razmjena prstenja (od kojih je jedan zlatni a drugi srebreni) i stavljanje ruke u ruku. Taj prvi dio, koji se naziva »obručenje« (vjeridba ili zaruke), započinje u predvorju crkve odakle svećenik zaručnike s upaljenim svijećama doprati do sredine crkve, gdje ih na stolicu čeka Evanđelje, gdje svećenik s prstenjem čini križ nad njihovim glavama i stavlja im prstenje na desnu ruku. Taj se dio zove i prstenovanje, a negdje se on vrši ispred carskih vrata a razmjenu prstenja obavlja kum. Taj čin simbolizira brak prije dolaska Krista, rekli bismo naravni brak. U pravoslavlju se vjenčanje razumije kao drugi dio ceremonije sklapanja sakramentalnog braka. Ono osnažuje privole zaručnika. Zaručnici pak dobivaju posvećenje po svećeniku. Bitni dio sakramentalne molitvene formule glasi: *Ti i sada Gospodaru, spusti svoju ruku iz svoga svetog prebivališta i sveži raba svoga (ime mladoženje) i rabu svoju (ime mladenke), jer ti svezuješ muža i ženu. Učini da kao supružnici budu jednodušni; venčaj ih u jedno telo...* Krunjenje koje bizantski obred pozna još u 11. stoljeću središnji je vanjski znak vjenčanja. Pri krunjenju izgovara se formula nad mladoženjom: *Venčava se rab Božji (ime mladoženje) sa rabom Božjim (ime mladenke) u ime ...* Isto se ponovi i nad mladenkom. Krunjenje ima trostruki smisao i značenje carstva porodice, mučeničkog vijenca i punoće u kraljevstvu Božjem. Ceremonija vjenčanja zavr-

šava pričešću iz »zajedničkog kaleža« – prije se uvijek vjenčavalo u sklopu euharistije – što podsjeća na svadbu u Kani Galilejskoj, gdje je Isus blagoslovio brak.⁴⁶ Bitno je naglasiti da je u pravoslavlju djelatelj sakramentalnog braka svećenik a ne zaručnici naizmjenično. Zato kod pravoslavnih nije u središtu svečano davanje privole zaručnika pred svjedocima jer se ta privola podrazumijeva. Djelatelj je ona osoba koja u sakramentalnoj radnji moli da Gospod Bog okruni zaručnike svojom slavom i čašću (usp. Heb 2,7)

Jednako kao i katolička i istočna teologija u činu sakramentalnog vjenčanja gleda uvijek odnos Krista i Crkve.⁴⁷ To potvrđuje i mjesto obavljanja vjenčanja, koje se uvijek obavlja pred glavnim vratima ikonostasa, gdje je zaručnik uvijek na strani ikone Isusa Krista a zaručnica na strani ikone Bogorodice. U tom odnosu gleda se trajno eshatološko usmjerenje i nerazrješivo sjedinjenje muškoga i ženskoga elementa od samog Božjeg nauma, koje čovjek ne treba rastavljati. U takvu teološkom gledanju odnosa Krista i Crkve istočna i zapadna interpretacija ulijevaju se ponovo u jedan misterij, iako se interpretacija privole, stupnjevitost sklapanja braka i uloga svećenika različito tumače.

Jedno od ključnih pitanja različitosti u shvaćanju i interpretiranju ženidbe jest pitanje njezine sakramentalne nerazrješivosti. U katoličkom poimanju, ako je jedan brak valjano sklopljen i konzumiran, ostaje nerazrješiv do smrti jednog partnera. Rastavu katoličko pravo pozna samo od stola i postelje, ali nikada rastavu braka za života partnera, osim anulacije braka kod kojega je u momentu sklapanja nešto bitno nedostajalo, što pripada domeni posebnih slučajeva.

U prosuđivanju nerazrješivosti braka pravoslavna teologija sakramenata uzima kao polazište od Boga stvoreni a od Isusa prihvaćeni naravni brak, koji je po božanskom naumu u sebi nerazrješiv, ali u posebnim okolnostima, što svjedoči i Isusov stav s otpusnim pismom, npr. zbog bludništva, postaje razrješiv. Pitanju razrješivosti braka sami pravoslavni teolozi pristupaju različito. Zato ovdje predstavljamo dvije najvažnije interpretacije.

Prva teza mogućeg razrješivanja sakramentalnog braka bit će predstavljena kroz mišljenje Nikodima Milaša, crkvenog pravnika. Načelna nerazrješivost prema crkvenom istočnopravoslavnom pravu jedna je od bitnih karakteristika ženidbe do smrti jednog od partnera. *Što je Bog združio neka čovjek ne rastavlja...* (Mt 19,6). Ipak se nerazrješivost braka ne uzima kao nešto apsolutno nepromjenjivo, jer Isus dopušta rastavu zbog preljuba. Crkva obrazlaže da je

⁴⁶ Usp. Trebnik, 54; Nikodim MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 505-508; Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 279-281.

⁴⁷ Usp. Ante MATELJAN, Sakrament ženidbe u pravoslavlju, u: *Crkva u svijetu*, 43 (2008.) 1, 35-66.

kroz preljub dar odbijen a ljubav pogažena, iz čega se izvodi zaključak da je brak ugašen. Dakle razlog rastave može biti samo smrt ili neki drugi razlog koji nerazrješivost dokida. To polazište omogućava Milašu da različito tumači pojam »smrti«. Ona može biti naravna, moralna i religiozna. Dakle moralni i religiozni razlozi mogu u pojedinim okolnostima dokidati nerazrješivost. I svaki od tih razloga može razriješiti ženidbeni vez, misli Nikodim. Tom »smrću« događa se razrješenje braka a crkvena vlast samo to konstatira a ne razrješuje, objašnjava autor. Dakle pravoslavna tradicija pozna konstatiranje po različitim kriterijima da je neki brak *de facto* razriješen nekom od navedenih vrsta »smrti«. Ako je nekom brak razriješen, onda on može pristupiti sklapanju drugog braka, što katolička tradicija ne pozna, osim anulacije.⁴⁸

Prema Milašu razlozi za razrješenje sakramenta ženidbe mogu biti: prvo, od Crkve propisani i u kanonskom pravu zapisani; drugo, od države određeni a od Crkve prihvaćeni; treće, u civilnom pravu sadržani, ali od Crkve ne prihvaćeni. Među prve treba ubrojiti nevjerstvo, otpad od kršćanstva, krvno i duhovno srodstvo, episkopsko ređenje (u slučaju da je izabran za episkopa može uz suglasnost supruge tražiti razrješenje braka), stupanje u monaštvo uz suglasnost supruge.⁴⁹

Druga i suprotna teza bit će predstavljena po stavovima uvaženog pravoslavnog teologa Johna Meyendorfa, koji se protivi interpretaciji da Pravoslavna crkva dopušta razrješenja sakramentalnog braka. Prema njemu ne postoji bitna razlika između katoličke i pravoslavne interpretacije razrješivosti crkvenoga braka. U svim slučajevima razrješenja, bez obzira radi li se o posebnim okolnostima, razrješenje se samo tolerira, ali se službeno ne dopušta. Prema Meyendorfu dva su bitna elementa u procesu razrješenja: prvo, brak se shvaća kao nerazrješiv kad ga sklapaju zaručnici svojim ženidbenim savezom a svećenik ga posvećuje; drugo, taj sakramentalni brak nije nešto statično ili magično. Dogode se prividi i pogreške koje priječe da milost struji. Crkva konstatira te privide, tolerira razrješenje i dozvoljava pristup drugom braku uz pokoru. Crkva ne preporučuje drugu ženidbu i ne smatra je u istom rangi kao i prvu, nego ju tolerira radi većeg dobra i spasenja duša. Koliko Pravoslavna crkva drži do nerazrješivosti braka pokazuje činjenica da se ne savjetuje ni udov-

⁴⁸ Usp. Nikodim MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 549-550.

⁴⁹ Ostale razloge razrješenja vidi u: Nikodim MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 554-559, 514-537. Ovdje je pogodno naglasiti da je car Justinijan (565. – 610.) svojim *Novelama* uveo u crkvenu praksu neki stupanj razvoda. U 117 *Novela* navodi devet mogućih razloga razvoda crkvenog braka. Od 9. do 14. stoljeća kružila je lista s mogućih 26 razloga razvoda. U 18. stoljeću Rusija je odobravalala tri razloga. O svemu više u: Roman MIZ, *Uvod u teologiju ekumenizma*, 160-161.

cima ni udovicama da ulaze u drugi brak, iako im je sakramentalni partner već umro. S druge strane mogućnost razrješenja pozna i Novi zavjet, kao npr. Pavlov privilegij iz Druge poslanice Korinćanima. Pravoslavna crkva rastavu niti priznaje niti odobrava. Rastava je grijeh, ali Crkva ne smije propustiti dati šansu i grješnicima, ističe Meyendorf.⁵⁰

Iako pravoslavna teologija načelno smatra brak doživotnom i neraskidivom stvarnošću, ipak pozna i praktičnu rastavu koju je Isus zbog bludnosti dopuštao, prema njihovoj interpretaciji. Ako crkvene vlasti dozvole rastavu, onda je moguć drugi, pa i treći novi brak, koji nikako nema isti crkveni karakter kao onaj prvi. Sve do 10. stoljeća Crkva nije blagoslivljala drugi brak. Ako već dođe do crkvene ceremonije sklapanja drugog ili trećeg braka, onda ona ima izražajno pokajnički karakter. Takav brak i danas predstavlja prepreku za ulazak u svećenički stalež. Zanimljivo je da je četvrti brak i teoretski isključen.⁵¹

Različitost teoloških interpretacija u pravoslavlju legitimna je i dozvoljena, kad nema zajedničkog definiranog i proklamiranog stava. S katoličke strane Drugi vatikanski koncil ističe da stanovita različitost u običajima ne stoji na putu jedinstva, nego što više uvećava njegov sjaj. Koncil naglašava da istočnjaci imaju pravo upravljati se prema vlastitim zakonima. Različite interpretacije mogu biti posljedice različitih putova, pristupa, ispovijedanja božanskih istina (usp. UR 16,17). Usprkos opravdanim različitostima, sakrament ženidbe žudi za zbližavanjem pogleda u svezi tretiranja ženidbene privole i ne/razrješenja ženidbenog veza.

Problem miješanih brakova je star koliko i Crkva. Na tom području osjeća se zbližavanje, koje s katoličke strane potvrđuju dokumenti: *Matrimonii sacramentum* od 18. ožujka 1966. godine te motu proprio *Matrimonia mixta* od 31. ožujka 1970. godine. Oba dokumenta je potpisao papa Pavao VI.⁵² U njima se zabrane različitosti vjeroispovijesti i različitosti kulta iz Zakonika ne niječu, nego malo ublažuju. Dijecezanski biskupi mogu uz opravdane razloge dati dispensu od tih zabrana. Danas se ublaženje osjeća i u tomu da se nekad s katoličke strane u sklapanju mješovitih ženidbi tražilo od katolika potpisivanje vjernosti svojoj tradiciji, a od nekatolika se tražila pismena potvrda o nesmetanju u vršenju katoličkih obreda, posebno krštavanja djece. Sada se to nekatoličkoj strani samo daje na znanje. Dokument preporuča pri sklapanju mješovitog braka sudjelovanje vjerskih službenika obiju tradicija, ako je to ikako moguće,

⁵⁰ Usp. John MEYENDORF, *Marriage: An orthodox perspective*, Crestwood, 1970., 32-34.

⁵¹ Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, 279-280. Usp. *Obred vjenčanja drugobračnih*, u: *Trebnik*, 62-66.

⁵² Prvi dokument vidi u: *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966.), 235-239 (dalje: AAS). Drugi dokument je preveden: *O mješovitim ženidbama – De matrimoniis mixtis*, u: *Dokumenti* 29, Zagreb (s. a.), Također usp. AAS, 62 (1970.) 257-263.

ali se ne smije tražiti privola dva puta. Važno je napomenuti da je dispensa za sklapanje mješovite ženidbe nužna za valjanost, a ne samo za dopuštenost sakramenta.⁵³ Treba također naglasiti da je na inicijativu cara, a ne Crkve na prostoru Bizantskog Carstva, došlo do priznavanja samo onih brakova koji su sklopljeni u crkvi.⁵⁴

Za područje Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine biskupi su 1999. godine izdali *Pastoralne upute o brakovima među kršćanima različitih tradicija*. Tu se obrazlažu temeljna načela i daju praktične upute te određuje način vjenčanja i ističe pastoralna skrb Crkve za obitelji miješanih brakova.⁵⁵

Iz pravoslavne perspektive gledano stav prema miješanim brakovi mogao bi se temeljno ovako formulirati: prvo, u načelu takve brakove treba sprječavati svim sredstvima; drugo, ako već dođe do miješanog braka, onda treba nastojati da nepravoslavna strana prihvati pravoslavlje; treće, ako nepravoslavna strana to ne učini, onda se od nje traži pismena izjava da će omogućiti slobodno ispovijedanje pravoslavlja pravoslavnom partneru, da će čuvati pravoslavne tradicije i da će djeca biti odgojena u duhu pravoslavlja.⁵⁶ Za Nikodima Milaša miješani brakovi između pravoslavaca i katolika su mogući jer on smatra Katoličku crkvu šizmatičnom ali ne heretičnom.⁵⁷

8. Neki sakramentali ili kvazisakramenti u pravoslavlju

Osim već spomenutih nižih redova i intronizacija, koje po svojim vanjskim obredima podsjećaju na sakramente, ali to ipak nisu, potrebno je istaknuti još neke kvazisakramentalne radnje u pravoslavnoj tradiciji u kojima granica između sakramenata i sakramentala kod svih teologa nije jasno razlučena. Zato smo ih nazvali *kvazisakramentima*, no neki ih teolozi izričito ubrajaju među sakramente.⁵⁸ Najznačajnija crkveno bogoslužna knjiga *Trebnik* jasno razlikuje svete tajne od blagoslova ili posveta.⁵⁹

⁵³ Usp. Tomo VUKŠIĆ, *Mi i oni, siguran identitet pretpostavka susretanja*, Sarajevo, 2000., 325, bilješka 42.

⁵⁴ Usp. Irene-Henry DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum*, 169.

⁵⁵ Usp. *Vrhbosna*, 10 (1999.) 3, 331-336.

⁵⁶ Usp. John MEYENDORF, *Marriage: An orthodox perspective*, 41.

⁵⁷ Usp. Nikodim MILAŠ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 538-540.

⁵⁸ Tako efeški metropolita Joasaf u 15. stoljeća nabroja deset svetih tajna među kojima izričito spominje *posvećenje monaha, posvećenje crkve i molitvu za mrtve*. Usp. Ante MATELJAN, *Sakramenti u pravoslavnoj teologiji*, 24.

⁵⁹ Usp. Dovoljno je vidjeti sadržaj i nazivlje drugog izdanja *Trebnika*, Kragujevac, 1998.

8.1. Posveta monaha

Redovništvo ima svoje posebno značenje kako za Rimokatoličku tako i za Pravoslavnu crkvu. Svečani ulazak u redovništvo ima svoju proceduru na obje strane. U latinskoj tradiciji naziva se *professio* a u bizantskoj *posveta monaha*. Dok je u zapadnoj tradiciji potpuno jasno da se ne radi o sakramentu, dotle u pravoslavlju prevladava mišljenje da se radi o kvazisakramentu, rekli bismo nešto više od sakramentalu, ali ipak nije pravi sakrament. U svojoj ceremoniji ono je slično koncipirano na obje strane. Ovdje napominjem samo onu pravoslavnu tradiciju. Prokušani kandidati polažu svoje zavjete čistoće, siromaštva i poslušnosti, primaju tonzuru u obliku križa te dobivaju novo redovničko ime. Takav monaški čin istočna teologija naziva »posvetom monaha« ili »rukoproizvođenjem«, a neki oci su to vrjednovali čak kao »drugo krštenje«. Obred ima svoje znakove i svoju propisanu formulu u kojoj epikleza kao zaziv Duha Svetoga biva posebno naglašena. Zato je nekim teolozima kršćanskog Istoka teško razumljivo i još teže prihvatljivo da se obred »rukoproizvođenja« ne ubraja među sedam svetih tajna, jer su svojim obredima vrlo slični sakramentalnim ređenjima, ali ih se razlikuje od liturgijskih čina »postavljanja, hirotesije i hirotonije«. Vrjednuje ih se kao pripravu na ređeničke stupnjeve u smislu duhovnih zaruka s Kristom.⁶⁰

Nakon mnogobrojnih pitanja iguman molitveno poziva novake da se očiste od svojih grijeha, da teže za svetošću, da se trude oko poniznosti, da odlože oholost, da budu poslušni, u postu nepopustljivi, da nikoga više ne vole doli Boga, ni oca, ni majku, ni braću i sestre, a ni sami sebe. Neka budu pripravnici na trpljenje, na nepravde, progone, klevete, iskušenja...⁶¹

8.2. Posveta crkve i antiminsa

Radi se o posebno važnom momentu u kršćanskom životu pravoslavne i katoličke zajednice. S katoličke strane radi se samo o sakramentalu, a s pravoslavne strane i tom se činu pripisuje kvazisakramentalno značenje. Za vrijeme gradnje crkve posebno se blagoslivljaju temelji, stavljanje križa, zvona itd. Središnji obred čini posveta crkve, ikonostasa i oltara kojeg se u pravoslavlju shvaća kao Kristov grob. Ovdje treba podsjetiti da se liturgija u najranijem kršćanskim vremenima slavila na grobu svetaca. Ova tradicija ima svoje osmi-

⁶⁰ Usp. Episkop žički HRIZOSTOM (ur.), *Činovnik arhijerejskog sveštenoslužbenja*, 216-275; Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 249-252.

⁶¹ Usp. Ernest, *Duh i život istočne Crkve*, 94.

šljenje i nastavak u relikvijama svetaca koje se stavljaju u oltare crkava. Središnji dio obreda je epikleza po kojoj se zaziva silazak Duha Svetoga da posveti oltar i crkvu, a onda episkop pomazuje oltar s miro pomazanjem. Nakon toga se oltar prekriva oltarnjakom kao kvazimrtvačkim pokrovom u koji je Isus bio umotan.⁶²

Daljnji važan korak jest posveta korporala, tjelesnika, antiminsa, (lat. *ante-mensa*, umjesto trpeze). Antimins u pravoslavlju ima daleko dublje značenje od katoličkog korporala. Na liturgijskom platnu se na neki umjetnički način predstavlja Kristovo stradanje i polaganje u grob. Na njemu se nalazi prišiveni dio relikvije sveca komu je crkva posvećenja te obavezno potpis jurisdikcijskog episkopa. Svećenik prima antimins od svoga episkopa a episkopov potpis garantira njegovo zajedništvo s njime i parohijom. Takav antimins⁶³ je *condicio sine qua non* potreban za slavljenje euharistije. Posveta antiminsa je slična sakramentalnom činu ali ima kvazisakramentalno značenje. Posvećenje antiminsa uvijek čini episkop, kao i posvetu ulja (miro).

8.3. Posveta ikona

Ikone su posebno blago pravoslavne tradicije. Ikona je u pravoslavlju zapravo oslikana teologija, ona otkriva skriveno, nevidljivo čini vidljivim. Ona je most između neba i zemlje. Nije idol, nego simbol. Ne vodi u idolatriju, nego u dublje štovanje. Ona nije nipošto samo neka slika, nego omogućava na vidljiv i opipljiv način pristup Božjoj nevidljivoj milosti. Vidljiva materija upućuje na nevidljivu nematerijalnu milost. U pravom Augustinovu smislu ikone su vidljiv slike nevidljive milosti, *typos Prototyposa*. Sin je konstupstancijalna slika Oca. Ljudsko na ikoni je znak božanskoga. S jedne strane sjedinjeno, kao u hipostatskoj uniji, s druge strane razlikovno prikazano različitim bojama i oblicima. Sam čovjek ikona je Božja. U takvu poimanju ikona njihovi autori se moraju posebno postom i askezom pripremati za slikovno predstavljanje, a iz velikog strahopoštovanja ime autora nikad se ne pojavljuje na ikonama. Ovdje se pak radi o onim ikonama i njihovim posvetama koje će se nalaziti u nekoj posvećenoj crkvi, na njezinu ikonostasu i slično. Raspored ikona na ikonostasu strogo je određen po redoslijedu: Krist. Bogorodica, anđeo, sveci iz Starog i

⁶² Usp. *Trebnik*, 323-358. Tu se razlikuje posvećivanje koje čini arhijerej od delegiranog jereja. Usp. *Trebnik*, 354; EPARHIJA RAŠKO-PRIZRENSKA, *Veliki trebnik*, 456-474.

⁶³ Usp. Episkop žički HRIZOSTOM (ur.), *Činovnik arhijerejskog sveštenoslužjenja*, 216-275; MEĐURELIGIJSKO VIJEĆE BOSNE I HERCEGOVINE, *Glosar međureligijskih pojmova*, Sarajevo, 1999., 45-46.

Novog zavjeta, a ikona sveca komu je crkva posvećena nalazi se uvijek u središtu apside ispred ikonostasa.

U takvom teološkom okviru pravoslavlje pozna posvetu ikona. Posveta ima vlastitu epiklezu i ikone se škropi svetom vodom. U epiklezi se moli Duh Sveti da blagoslovi i posveti ikonu koja predstavlja određeno otajstvo, sveca ili slično. Ikone se posvećuju da bi se veličalo ime jedinog i istinitog Boga, najsvetijeg i najuzvišenijeg među svim imenima. Škropljenje ikone prati vlastita formula. Sve već rečeno za kvazisakramente vrijedi i za posvetu ikona.⁶⁴

8.4. Posveta ulja i mazanje careva

Posveta ulja u pravoslavlju ima kvazisakramentalno značenje, iako samo posvećenje ulja bilo krizmenoga bilo bolesničkoga nije svrha sama sebi, nego služi kao materija u sakramentu potvrde, svetog reda, bolesničkog pomazanja, ali i pri krštenju itd.

U pravoslavlju imamo još jedno posebno pomazanje posvećenim uljem, svetim mirom. Riječ je o pomazanju careva pri njihovu krunjenju. Takva je praksa u Rusiji od kraja 16. stoljeća. Pritom se uzima i formula svete potvrde: *pečat dara Duha Svetoga...*, jer im trebaju darovi Duha u upravljačkim poslovima i dužnostima. Za ruske teologe to nije novi sakrament, nego samo viši stupanj sakramenta potvrde, kao što i sveti red ima više stupnjeva, a ipak je jedan sakrament. Na taj način daje se pomazanju careva kvazisakramentalno značenje, a broj sakramenata time nije ugrožen.⁶⁵

Umjesto zaključka

Držimo da je ovaj pokušaj teološke komparacije pojedinih sakramenata omogućio prepoznati isti ili vrlo blizak teološki *Sitz im Leben* sakramenata, unatoč različitim teološkim interpretacijama i vanjskim liturgijskim obredima. Smatramo da su gornji redci pomogli prepoznati područja veće ili manje teološke usuglašenosti i uzajamnosti. Ali je isto tako očito da nismo na kraju procesa, nego na njegovu početku te da još puno toga treba zajednički promisliti i zajedništvo zrelo otkrivati, usprkos očitim različitostima i specifičnostima. Pritom opravdane razlike ne treba brisati, nego uklapati u teološko dublje razumijevanje kao dio religioznog bogatstva. Valja poći od pretpostavke da se

⁶⁴ Usp. *Trebnik*, 374-386 (blagoslovi ikona Presvetog Trojstva, Kristovih, Bogorodičinih, zaštitnika Crkve); Ernest BENZ, *Duh i život istočne crkve*, 9-22 (posvećivanje: 15-16).

⁶⁵ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 247-248.

različitosti nadopunjuju, a ne suprotstavljaju, kako se kod nas najčešće interpretira. Trenutno je stanje *concordia discordans*, konstatira pater Hotz.⁶⁶ Dakle, ima zajedničkoga ali ima i različitoga, ima slaganja, ali ima i neslaganja.

Na kraju ovog promišljanja možda je zgodno ukazati da neka pitanja valja još detaljnije istraživati i usklađivati. Tako npr. pitanje epikleze i njezine uloge u teologiji sakramenata. Epikleza je pneumatološko pitanje koje treba proširiti na opće djelovanje Duha u Crkvi kod svih sakramenata, a ne vezati ga samo uz spekulativno skolastičko pitanje trenutka pretvorbe. Epikleza je središte i snaga sakramentalnog djelovanja Duha. Konceptija, struktura, poimanje i vjerovanje istočne teologije u milosno djelovanje svetih tajna više su i izražajnije prožeti epiklezijalnom dimenzijom. Ako sakramentalna radnja i molitva u Crkvi predstavlja milosni silazak božanskoga na čovjeka, onda to božansko jednako i nedjeljivo uključuje kristološko i pneumatološko, iako ih nominalno treba razlikovati, ali nipošto odvajati ili suprotstavljati.

Pravoslavni teolozi gledaju opasnost katoličke interpretacije da djelatelji sakramenata djeluju *in persona Christi*, a te djelatelje redovno vežu uz hijerarhiju. Takva interpretacija hijerarhijskih djelatelja sakramenta upućuje na tendenciju identifikacije hijerarha s Kristom i Crkvom, to jest samo s hijerarhijom.⁶⁷ Više indikativne formule pri sakramentalnim slavljinama zapadnjaka, u »ja« formi: *ja te krstim...*, *ja te odrješujem...* previše ističu taj djelatelj »ja«, iako uvijek *in persona Christi*, nego li je to slučaj u pravoslavnim više bezličnim formulama kao npr.: *neka se krsti sluga Božji...*, *neka ti Bog prosti...* koje više i neposrednije izražavaju djelovanje Duha Svetoga.⁶⁸

Čini se da na kraju teološke komparacije sakramenata treba podsjetiti na posebnu senzibilnost ekumenskog zbližavanja. U želji istinskog ekumenizma mora biti iskrenim duhom vođena motivacija upoznati drugu stranu onako kako se ona vidi sebe sama. Posebnu senzibilnost iziskuje cijela teologija sakramenata a osobito područje *communicatio in sacris*. Poput Damoklova mača visi na tom području velika opasnost prigovora prozelitizma i još veća opasnost prozelitskog djelovanja. Dvije Crkve, ako se istinski smatraju i doživljavaju jednom Kristovom Crkvom dostojno će se međusobno uvažavati i neće svjesno pribjegavati nikakvim prozelitskim metodama djelovanja. S druge strane ne smije opravdana opasnost prozelitizma biti neopravdano sredstvo protiv jedinstva. To znači da ne treba svaki eventualni osobni prijelaz iz zajednice u zajednicu vrjednovati kao prozelitizam. Iz osobnog uvjerenja i za dobro čovje-

⁶⁶ Usp. Isto, 298.

⁶⁷ Usp. Isto, 299. On navodi mišljenje rumunjskog teologa Ioana G. Comana.

⁶⁸ Ego formula odrješnja prakticira se i u Srpskoj pravoslavnoj crkvi; usp. Trebnik, 41.

kove duše, radi njegove savjesti i slobode treba dopustiti da netko konvertira u drugu zajednicu i prihvatiti to kao normalno.

Neosporno je da Pravoslavna crkva i Rimokatolička crkva imaju najviše zajedničkoga na dogmatsko-sakramentalnom polju. Razlike su mahom plod različitog teološkog mentaliteta, metodologije, psiholoških barijera, povijesnih nesuglasica, dugotrajnog udaljavanja, različitih pristupa i teoloških modela i naglasaka itd. Neosporno je također da su svi sakramenti, a posebice krštenje i euharistija, temeljna i bitna poveznica dviju Crkava. Krštenjem ulazimo u jednu Crkvu Isusa Krista, a u euharistiji nas hrani isti Krist. Zato se istinski trudimo na obje strane da što prije dođe vrijeme zajedničkog slavlja euharistijskog misterija nad misterijima.

Summary

THE SACRAMENTS IN SPECIE AND SOME SACRAMENTALS IN COMPARATIVE THEOLOGY AND PRACTISE

Niko IKIĆ

Catholic Theological Faculty in Sarajevo
Josipa Stadlera 5, BIH – 71 000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

The main orientation of the Second Vatican Council, nicely expressed in the phrase »return to the sources«, also means a return to the early Christian ecclesial experience of the theology of sacraments. This theological approach has resulted in the Christian East and West coming substantially closer to each other in the theological sense, and this has truly put wind in the sails of the ecumenical movement. Motivated by this spirit, I present here the individual sacraments in comparative theology and praxis, especially stressing the profound communal theological Sitz im Leben of Catholic and Orthodox sacraments, notwithstanding the distinctive and unique attributes of each side. I hope that this comparison of sacraments confirms unity in diversities, and legitimate diversities in unity.

Key words: *sacraments in specie, orthodox quasi-sacraments, epiclesis.*